KARL RAHNER

Sobre la inefabilidad de Dios

Experiencias de un teólogo católico



Herder

Sobre la inefabilidad de Dios

Karl Rahner

Sobre la inefabilidad de Dios

Experiencias de un teólogo católico

Con una introducción
del cardenal Karl Lehmann

Traducción: *Constantino Ruiz-Garrido*

Herder

Título original: Von der Unbegreiflichkeit Gottes
Traducción: Constantino Ruiz-Garrido
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

ISBN: 84-254-2410-0

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B - 14.963 - 2005
Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Cardenal Karl Lehmann

Karl Rahner:

Experiencias de un teólogo católico

Introducción

Hay textos que, por las circunstancias en que se publicaron, adquieren una importancia singularísima. Entre ellos se cuenta la obra de Rahner, titulada «Experiencias de un teólogo católico».[1] El hecho de que el autor, poco antes de su muerte, se expresara de manera tan fundamental sobre aspectos centrales de su propia teología y de su propia experiencia teológica concedió una importancia muy peculiar a esta conferencia.

Desde luego, un discurso en Friburgo para celebrar su octogésimo cumpleaños permitía esperar de antemano algo verdaderamente fundamental: a Karl Rahner se le brindó la ocasión de exponer ante un numeroso público –había unos mil oyentes en el aula magna de la universidad– los aspectos esenciales de su teología. Karl Rahner, en su discurso, habla de «experiencias», y no se refiere

1. Para las referencias bibliográficas véase el epílogo del editor.

con ello a «vivencias» biográficas o interesantes para la historia contemporánea.

La selección misma es de sumo interés. De entre los cuatro ámbitos elegidos, los dos primeros tienen por objeto el centro de la teología y de la fe cristiana.

En la primera «experiencia», Rahner habla de «que todos los enunciados teológicos, aunque en forma muy diversa y en grado distinto, son enunciados análogos». Ahora bien, el estremecimiento sentido por el teólogo ante lo inadecuado de su propio lenguaje no es cosa externa, no es algo caprichoso, de lo cual pueda deducirse luego la consecuencia de que no sea una cosa que importe demasiado. No, sino que es un efluvio de la «verdadera condición» del teólogo, que «lo es de veras, cuando no piensa tranquilamente que habla con claridad y transparencia, sino que experimenta estremecido el umbral de analogía que existe entre el "sí" y el "no" al situarse sobre el abismo de la inefabilidad de Dios y, al mismo tiempo, la experimenta y testifica lleno de felicidad».[2]

---

2. Aquí Rahner hace referencia, cosa que sucede relativamente pocas veces, a Erich Przywara, quien, sobre todo en los primeros tiempos de Karl Rahner, ejerció una importante influencia sobre él, que todavía se palpa más tarde. Véase, a propósito: K. Rahner, *Laudatio auf Erich Przywara*, en: Id., *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Friburgo de Brisgovia 1968, pp. 266-273; K. H. Neufeld, *Die*

A este «tema», que es el centro de la fe cristiana, se refiere la segunda «experiencia»: Karl Rahner habla de la «autocomunicación de Dios» como del núcleo y del corazón del Cristianismo,[3] que lo diferencia de un simple Humanismo o también de un Jesuanismo sin reflexión, y que constituye el fundamento de la enorme pretensión del Cristianismo, al que sólo puede darse una respuesta: «Nosotros, una de dos: o podemos quererlo todo, a saber, a Dios mismo en su pura Divinidad, o bien nos hallamos condenados, es decir, estamos sepultados dentro de la prisión de nuestra finitud».

Ahora bien, de ahí no se sigue ninguna limitación de la universal voluntad salvífica de Dios, a la cual Rahner caracterizó con la expresión que se hizo famosa pero que para él no es indispensable, y que habla del «cristiano anónimo», realidad que Karl Barth expresó con el término «Christianus designatus»,[4] y que Hans Urs von Balthasar –un

---

Brüder Rahner, Friburgo de Brisgovia 2004, pp. 81s y 110s (véase también el «Register», p. 431).

3. Véanse, a propósito, los textos centrales en: *Grundkurs des Glaubens* = K. Rahner, *Sämtliche Werke*, vol. 26, Friburgo de Brisgovia 1999, pp. 85s, 112s, 116-136, 192-195, 201-203, 419s, 428ss, 453s, 465ss, 475-479 y 483s; en un modo más conciso véanse los artículos para el diccionario *Selbstmitteilung Gottes*, en: *Sämtliche Werke*, vol. 17/I: *Enzyklopädische Theologie*, Friburgo de Brisgovia 2002, pp. 806-807 y 17/II, pp. 1280-1284.

4. *Kirchliche Dogmatik*, vol. 3/2, Zollikon-Zúrich 1959, p. 927.

crítico del vocablo del «cristiano anónimo»– enunció refiriéndose a los verdaderamente amantes, «a quienes, de una manera oculta para nosotros, se les ha concedido graciosamente el Espíritu de la verdad».[5]

En relación con el puesto central de la «autocomunicación de Dios», Rahner piensa que él ha dejado quizás un poco en el trasfondo de su teología la temática del pecado y del perdón. En un teólogo que, así y todo, dedicó un extenso volumen a la historia de la penitencia,[6] y que en su actividad docente se ocupó varias veces de este tema,[7] esta afirmación resulta quizás extraña, y, en todo caso, se halla cuantitativamente injustificada. Pero nos hace ver tanto más dónde se halla para Rahner el centro de la fe, a partir del cual él aborda los temas particulares.

La intensa acentuación de lo que Karl Rahner consideraba como el centro del Cristianismo, y su empleo con las dos primeras experiencias, son, en cierto modo, una cosa obvia. Por el contrario, el hecho de que Rahner eligiera las dos «experiencias» que siguen a continuación causa más bien sorpresa.

---

5. *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, p. 159.

6. *Schriften zur Theologie*, vol. 11, Zúrich 1973.

7. Su lección sobre la penitencia aparecerá en: *Sämtliche Werken*, vol. 6.

El fenómeno de una teología en torno a una orden religiosa –la tercera experiencia habla de ella– no se da ya, por lo menos hoy día, de la misma manera directa en que se daba todavía en el tiempo en que Rahner recibió su formación. Podemos sospechar que no son demasiados los teólogos actuales, pertenecientes a órdenes religiosas, que consideren la «experiencia» de la teología de la propia orden como parte esencial de su propia existencia teológica. Karl Rahner menciona también las diferencias por las cuales él mismo, en época ya temprana, se pasó de la teología escolástica jesuítica de carácter suareciano al Tomismo. Pero es también digno de tenerse en cuenta el que Rahner reelaboró la propia espiritualidad jesuítica, procedente de Ignacio de Loyola,[8] fundador de la orden, estudiándola en su contenido *teológico*, y encontró en ella una inspiración central para su propia teología. Es digno de consideración el que muchos teólogos de la generación más joven, que ya no tuvieron una experiencia personal de

8. Véase para una primera información: K. Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, en: *Ignatius von Loyola*, Friburgo de Brisgovia 1978, pp. 10-35 (véase allí también la bibliografía en las pp. 118s) = K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 15, Zúrich 1983, pp. 373-408. Los textos fundamentales de Karl Rahner sobre Ignacio y su espiritualidad se publicaron reunidos en: *Sämtliche Werke*, vol. 13; véase también el vol. 10: *Kirche in den Herausforderung der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 2003, pp. 368-420.

Rahner, y que, por tanto, le ven «desde fuera», señalen de manera especial la espiritualidad ignaciana de Rahner y acentúen el carácter central de su influencia tanto en el aspecto biográfico como en el sistemático. La existencia de la orden[9] fue para Rahner una forma de vida.

Aunque suela considerarse principalmente a Rahner como innovador y trasformador de la teología católica, vemos claramente lo mucho que se hallaba enraizado en la propia tradición. A través de la tradición de la orden, esta trayectoria puede hacerse extensiva a la totalidad de la gran tradición eclesial cristiana. La profunda eclesialidad de esta mente crítica se muestra fehaciente en este punto. No es casualidad que a la invitación de esbozar un «retrato teológico» respondiera con un estudio titulado: *La nueva eclesialidad de la teología: En vez de un autoretrato.*[10]

Igualmente la cuarta y última «experiencia» podrá sonarnos al principio como algo más bien extrínseco: «la incongruencia de la teología con las demás ciencias». Claro que, en realidad, se halla íntimamente relacionada con la primera experiencia mencionada. El pluralismo más bien extrínseco de

9. Véanse los artículos más importantes, igualmente con el fin de una primera información, en: K. Rahner, *Wagnis des Christen. Geistliche Texte*, Friburgo de Brisgovia 1974, pp. 133-184 y 187s.

10. «Geist und Leben» 41 (1968) 205-216.

los métodos y resultados que ya no son sintetizables por los individuos se relaciona con la unidad de la creación, con la «oculta esencia de toda realidad», que el teólogo debe hacer que hable con su propia palabra. La referencia a lo necesaria que es la modestia en esta situacion recuerda quizás un poco las declaraciones de Tomás de Aquino, quien al final de su vida vio igualmente la limitación de todo lo que había realizado.

Sobre el final del discurso, desearía únicamente repetir lo que escribí poco después de la muerte de Rahner, con ocasión de la reedición de la publicación de la Academia de Friburgo: «Al final Karl Rahner interrumpió de repente su conferencia. Se refirió a muchas experiencias de su vida, sobre las que aún podía hablar: "Una vida está enriquecida, aunque por la edad vaya desapareciendo detrás de la niebla del olvido". Pero a él le apremiaba decir todavía algo más, que se cruza con todas las reflexiones y exhortaciones teológicas. Poco antes de finalizar la celebración de su ochenta cumpleaños, quería hablar de la esperanza de la vida eterna. Las dos páginas [en el original las pp. 118/119, en la presente publicación las pp. 49-52] se cuentan entre las afirmaciones más concentradas y más densas de Karl Rahner sobre esta verdad de la fe. Aquí se halla reunido todo Rahner: la abismal sinceridad en la lucha con los "esquemas de

ideas" que constituyen el promedio, el apasionado cuestionamiento de todas las minimizaciones, la suprema seriedad de toda la responsabilidad teológica ante la "indecible enormidad" de la bienaventuranza de Dios. Como siempre, el arranque resulta algo penoso. Después, en una sola proposición sumamente larga –que abarca casi tres líneas– viene un gran enunciado, que sitúa la vida entera del hombre, con sus cumbres y sus valles, ante el misterio de la eternidad de Dios, en la cual el hombre puede participar. Este enunciado se convirtió en una confesión de la vida, no sólo del teólogo, sino principalmente del cristiano creyente, del sacerdote y del religioso Karl Rahner. Esta única proposición, a mi entender, expresa más sobre el centro de la fe que muchas "fórmulas breves", y también más que muchos ensayos que el mismo Rahner se atrevió a formular: "Ochenta años es mucho tiempo. Pero, para cada uno, el tiempo de vida que le es dado vivir es el breve instante en el que él llega a ser lo que debe ser"».

Así que este texto ha llegado a ser un legado de Rahner. «Éste no nos obsequia –como yo escribía igualmente por aquel entonces– con una herencia corriente, sino que nos conduce a todos los que venerábamos y amábamos a Rahner a la obligación de tener más fe, esperanza y amor.»

Karl Rahner SJ:

Experiencias de un teólogo católico

Después de recibir tantos elogios, me siento un poco atemorizado, ahora que tengo que ser yo quien haga uso de la palabra. Pero lo intentaré. El programa de este congreso[1] anuncia que el tema del que voy a tratar son las *Experiencias de un teólogo católico*. No me refiero con ello ni a experiencias muy personales ni a experiencias íntimas, que corresponden más bien a una biografía que no se escribirá jamás. Tampoco me refiero –o no me refiero en primer lugar– a experiencias eclesiales, de política eclesiástica o de naturaleza clerical, que, como experiencias mías, me parecen muy insignificantes, y de las cuales, por tanto, no voy a hablar hoy. Me refiero a las experiencias de un teólogo o, mejor dicho, de una persona a quien se dio el encargo de ser teólogo, pero la cual no sabe dema-

1. Sobre la ocasión del texto véase el epílogo del editor.

siado si ha hecho justicia a ese encargo, procediendo la duda no tanto de una insuficiencia humana universal, sino más bien de la exigencia excesiva que es esencialmente inherente a todo empeño teológico, porque ese empeño ha de hablar acerca de la inefabilidad de Dios.

Pues bien, al hablarse aquí y ahora de «experiencias» hay que hacer constar desde un principio que se trata de enunciados teológicos que pretenden ser objetivos, pero que, a pesar de todo, no desean negar en absoluto que en su selección haya habido alguna subjetividad, sino que la confiesan abiertamente.

I

La inefabilidad de Dios

La primera experiencia de la que quiero hablar es la experiencia de que todos los enunciados teológicos, aunque en forma muy diversa y en grado distinto, son análogos. Esto es en sí algo obvio para toda teología católica, es afirmado expresamente en algún lugar de cualquier teología, y ha llegado a ser más evidente aún, desde Erich Przywara,[2] para un teólogo. Pero pienso que esta afirmación se olvida constantemente en los diversos enunciados teológicos, y que el estremecimiento por este olvido es la primera experiencia de la que voy a hablar.

Comenzaré de manera muy sencilla. Para una comprensión escolástica completamente primitiva del concepto de analogía, un concepto análogo está caracterizado por el hecho de que un

2. Erich Przywara (1889-1972), jesuita, redactor de la revista *Stimmen der Zeit*, escritor, filósofo y teólogo. Su obra principal es: *Analogia entis* (1932), que puede encontrarse ahora en: E. Przywara, *Schriften*, vol. 3, Einsiedeln 1962.

enunciado acerca de una determinada realidad se formula legítima e inevitablemente por medio de ese concepto, pero que, en cierto sentido, ha de ser retirado siempre a la vez, porque la simple predicación de ese concepto acerca de la cosa pensada, por sí misma y sin una retirada simultánea, sin esa extraña e inquietante suspensión entre el «sí» y el «no», desconocería el objeto realmente pensado y sería al final errónea. Ahora bien, esa secreta e inquietante retirada, que pertenece necesariamente a la verdad de un enunciado análogo, no se formula con claridad en la mayoría de los casos, sino que se olvida. Aquí no es posible desarrollar una metafísica del conocimiento de los enunciados análogos, y además hay que precaverse de la opinión escolásticamente ingenua de que un concepto análogo fuese un cruce híbrido entre un concepto normalmente unívoco y un concepto equívoco, mientras que, para una verdadera comprensión de la analogía, ésta significa una estructura básica y fundamental del conocimiento humano.

A mí me interesa algo que pertenece a la esencia de la analogía y que con demasiada frecuencia se olvida o ni siquiera se tiene en cuenta en un caso concreto, y es la retirada de la predicación de un contenido conceptual al mismo tiempo que se predica ese contenido. El Concilio IV de Letrán

dice expresamente que, partiendo del mundo, es decir, desde cualquier punto de partida concebible del conocimiento, no se puede afirmar sobre Dios ningún contenido de índole positiva, sin que se haga notar a la vez una radical inadecuación entre ese enunciado positivo y la realidad misma en que se piensa.[3] Pero en el cultivo práctico de la teología, lo olvidamos incesantemente. Hablamos acerca de Dios, de su existencia, de su personalidad, de las tres Personas en Dios, de su libertad, de su voluntad que nos obliga, etc.; tenemos que hacerlo así, obviamente; no podemos callar acerca de Dios, porque eso sólo puede hacerse, sólo puede hacerse realmente, cuando se ha hablado primero. Pero, en este hablar, olvidamos en la mayoría de los casos que semejante predicación se puede formular tan sólo en forma legítima acerca de Dios, cuando constantemente la retiramos a la vez, cuando mantenemos la inquietante suspensión entre el «sí» y el «no» como el verdadero y único punto firme de nuestro conocimiento,

3. Véase la declaración del Concilio IV de Letrán, destacada de manera especial por E. Przywara: «Porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza [quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda]» (H. Denzinger / P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000, 806).

y de esta manera dejamos siempre que nuestros enunciados caigan en la silenciosa inefabilidad de Dios. Aunque nuestros enunciados teóricos compartan una vez más, junto con nosotros mismos, el destino existencial de nuestra entrega amorosamente confiada a la disposición impenetrada de Dios, a su juicio de gracia, a su santa inefabilidad.

Pienso y espero que ningún teólogo impugnará seriamente lo que acaba de decirse. Pero, ¡cuántas veces esto es a la vez, para nosotros los teólogos, mayoritariamente tan sólo una proposición particular y formal, que ha de ser expresada *también* en algún lugar de nuestra teología! Esa evidencia teológica ¡qué poco es algo que, como una entelequia, impregne de manera verdaderamente radical e inexorable toda nuestra teología en todos sus enunciados! ¡Cuánto suenan nuestros enunciados desde las cátedras y los púlpitos y también desde los santos dicasterios[4] de la Iglesia como si no se observara claramente que tales enunciados tiemblan por la modestia de las criaturas, que sabe cuál es la única manera en que se puede hablar realmente de Dios; que sabe que todo hablar no puede ser sino el último instante antes de aquel bienaventurado

4. Los dicasterios son en la Curia romana los despachos y autoridades centrales para la administración de la Iglesia universal.

enmudecer, que llena incluso los cielos de la visión clara de Dios cara a cara!

Es cierto que siempre no se puede añadir expresamente, a cada proposición teológica, el que dicha proposición se entiende en sentido meramente análogo, y el que una desemejanza mayor es inherente a la semejanza enunciada expresamente. No obstante, habría que hacer notar con mayor claridad, precisamente en la teología, el hecho de que, en los distintos enunciados, no se ha olvidado una y otra vez lo que en alguna parte se afirma de manera general y abstracta acerca del carácter análogo de todos los conceptos teológicos.

Si se realizara de manera verdaderamente radical el principio teológico al que nos referimos con ese axioma teológico fundamental, tendría que quedar claro para el oyente de esos enunciados teológicos cuán enormes son las dimensiones de la realidad divina y de la realidad creada que no quedan llenas por el contenido de tales enunciados, sino que permanecen mudamente vacías. Decimos, por ejemplo, que con la muerte el hombre llega a la definitividad de su constitución moral, de su relación con Dios, llega ante el juicio de Dios. Todo eso es cierto, pero acerca de la realidad en que se piensa en una locución que es en parte formalmente muy abstracta y que se expresa hasta cierto punto en ideas conmovedo-

ramente ingenuas, dice muy poco acerca de la concretez de lo que con ello se piensa. Ciertamente no habrá que rellenar esos vacíos de nuestro saber y nuestra fe con las ingenuidades de un moderno espiritismo, por de pronto porque tales llenados son, en último término, sumamente carentes de interés. Pero habría que saber precisamente que, con tales enunciados, se conoce también y al mismo tiempo se hace olvidar el hecho de que, en muchísimos aspectos, tales enunciados abren para nosotros espacios vacíos y, a la vez, los encubren, aunque están llenos y permanecen desconocidos para nosotros.

¿Qué significa, por ejemplo, en la realidad misma, el que el Hijo del hombre ha de volver sobre las nubes del cielo; el que en las especies de la Eucaristía él se nos da verdaderamente con carne y sangre; el que el Papa es infalible en sus decisiones *ex cathedra*; el que existe un infierno eterno; y el que, en general, con la propia y exigua creaturidad se pueda tener que ver algo en serio con la realidad ilimitada e inefable de Dios mismo, sobrepasando así todas las distancias infinitas?

En la teología uno dice muchas cosas y luego cesa y piensa, en contra de sus propias convicciones fundamentales, que entonces se ha llegado realmente al fin y puede cesar; que los pocos enunciados que uno ha formulado serían los enunciados

que saciaran toda la sed metafísica y existencialmente radical, y que no son (como sucede en realidad) la exhortación a darse cuenta de que, con todos esos enunciados, se llega tan sólo supremamente a una aporía sin respuestas, la cual, según Pablo (2 Cor 4,8)[5], constituye la existencia del hombre. Me gustaría, pero no me es posible, hablar aquí más extensamente sobre la inefabilidad de Dios y, con ello, sobre el verdadero tema de la teología; pero lo único que quiero es atestiguar la experiencia de que el teólogo lo es de veras, cuando no piensa tranquilamente que habla con claridad y transparencia, sino que experimenta estremecido el umbral de la analogía que existe entre el «sí» y el «no» al situarse sobre el abismo de la inefabilidad de Dios y, al mismo tiempo, la experimenta y testifica lleno de felicidad. Me gustaría tan sólo confesar que, como pobre teólogo individual, pienso demasiado poco en este carácter análogo de todos mis enunciados. Nos detenemos demasiado en la *locución* sobre el tema y olvidamos en toda esa locución el asunto que es, en el fondo, el tema de la disertación misma.

5. «Nos acosan por todas partes, pero no estamos abatidos; nos encontramos en apuros, pero no desesperados» (2 Cor 4,8).

II

El centro de la fe cristiana

Una segunda experiencia, que se deriva de la que acabamos de mencionar, es la experiencia de que, en nuestra teología, olvidamos a menudo o casi siempre cuál es el verdadero centro de aquello acerca de lo cual hemos de hablar propiamente. Desde el Concilio Vaticano II se habla mucho acerca de la jerarquía[6] de las verdades del mensaje cristiano, y teólogos vagos y miopes, cuando se encuentran con dificultades al tratar de una cuestión particular en su teología, recurren de buena gana a la evasión de que, en tal o cual cuestión particular, no importa demasiado lo que sea ver-

6. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo), 11: «Al comparar las doctrinas, han de recordar que existe un orden o "jerarquía" de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana [In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu "hierarchiam" veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae]» (H. Denzinger / P. Hünermann, *op. cit.*, 4.192).

dadero o falso. Pero sobre cuál es genuinamente el centro real del mensaje cristiano reflexionamos demasiado poco.

Claro está que se puede afirmar, y con razón, que ese centro es Jesús de Nazaret, el Crucificado y el Resucitado, por quien nosotros nos llamamos cristianos. Pero, aunque esto es verdad y resulta muy útil, hay que decir además por qué y cómo ese Jesús es aquel y sólo aquel de quien uno puede fiarse en la vida y en la muerte. ¿Qué es lo que habrá que responder a esta pregunta acerca del porqué y del cómo? Si esta respuesta no fuera la confesión de que la genuina autocomunicación del Dios infinito, por encima de toda la realidad de las criaturas y del don finito de Dios, es lo que por medio de Jesús, y por medio de él solo, se nos promete, se nos ofrece y se nos garantiza, entonces la realidad de Jesús, puesto que esa realidad –en sí y en su mensaje– permanecería dentro de lo finito y lo contingente, podría fundamentar quizás *una* religión, quizás la mejor, precisamente la religión jesuánica, pero no la religión absoluta, destinada con seriedad para todos los hombres.

Por eso, el genuino y único centro del Cristianismo y de su mensaje es para mí la real autocomunicación de Dios –en su más genuina realidad y magnificencia– a la criatura; es la confesión de fe en la verdad sumamente improbable de que Dios

mismo, con su infinita realidad y magnificencia, santidad, libertad y amor, pueda llegar realmente, sin reducción, hasta nosotros mismos en la creaturidad de nuestra existencia, y de que todo lo demás que el Cristianismo ofrece o exige de nosotros, en comparación con eso, es únicamente provisionalidad o consecuencia secundaria. A mi parecer, esto puede expresarse también de otra manera. Si negara eso, entonces me contradeciría con respecto a lo que acabo de afirmar acerca del carácter análogo de todos los enunciados teológicos. Pero para mí todo el Jesuanismo, por muy piadoso que fuera, todo el compromiso en favor de la justicia y del amor en el mundo, todo el Humanismo que quiera utilizar a Dios para el hombre y que no precipite al hombre en el abismo de Dios, sería la religión de un Humanismo inconcebiblemente modesto, que nos está prohibido por el enorme poder del amor de Dios, en el cual Dios mismo sale realmente de sí mismo. Nosotros, una de dos: o podemos quererlo todo, a saber, a Dios mismo en su pura Divinidad, o bien nos hallamos condenados, es decir, estamos sepultados dentro de la prisión de nuestra finitud.

En una teología católica se puede especular acerca de si una «naturaleza pura» pudiera ser feliz y perfecta en sí misma bajo la lejana soberanía de Dios. Pero, de hecho, la realidad es así, precisa-

mente por lo inexorable de la gracia. Una de dos: o nos asfixiamos en nuestra finitud, o bien llegamos allá donde Dios, como tal, es Él mismo. Es verdad que uno puede pensar que hay que hacer la sobria constatación de que, prescindiendo quizás de unos cuantos santos, esa sed del Absoluto, la inexorabilidad del Incondicionado, el éxtasis del espíritu finito en dirección hacia Dios, no se encuentra ni mucho menos en las personas triviales. Pero, aunque la teología entre nosotros se limite en la mayoría de los casos a reflexionar sobre cómo los atendidos eclesial y sacramentalmente llegan ante el rostro de Dios mismo, tendría que reflexionar muchísimo más acerca de cómo habría que concebir la odisea de todos los hombres, incluso de los más primitivos de hace un millón de años, y también de los no-cristianos e incluso de los ateos, de tal manera que la odisea vivida por esas personas llegue a desembocar en Dios mismo.

Claro está que se puede decir –siento que eso es un poco facilón y cómodo– que esa salvación realmente divina, posible por doquier en todos los hombres y en todos los tiempos, acontece por caminos que sólo Dios conoce. Esto es tan verdadero que yo también, con toda la teología cristiana, he de dejar supremamente a la inescrutable disposición de Dios la manera en que Él, a través

de todas las grietas, es capaz de penetrar realmente con su amor liberador en la horrible casamata de hormigón del egoísmo. Pero en un momento en el que el Cristianismo puede y debe estar constituido de tal manera que pueda ser ofrecido a los hombres en todas las culturas y en todos los tiempos para que pueda ser su religión, habrá que reflexionar precisamente sobre el Cristianismo «anónimo» por doquier y en todos los tiempos, aunque no tenga ningún interés en que se emplee, como tal, este discutido término. Puede ser (¡quién sabe!) una enorme arrogancia de la criatura, el no querer dejarse salvar si no puede ver cómo su prójimo está siendo salvado. Pero puede ser también un acto sublime de su amor al prójimo, exigido supremamente a todo cristiano, cuando él espera para sí mismo y lo hace únicamente en la esperanza para todos los hombres, y por eso reflexiona acerca de cómo la gracia de Dios, que supremamente es Dios mismo en su autocomunicación, se ha derramado sobre toda carne, y no lo ha hecho tan sólo sobre algunos signados por los sacramentos.

Pienso que para un teólogo cristiano no está prohibido el sentir que el tema de la pecaminosidad del hombre y del perdón de la culpa por pura gracia es, en cierto sentido, algo secundario en comparación con el tema de la *auto*comunicación

de Dios. No como si nosotros, en nuestro egoísmo, no fuéramos pecadores incesantemente obstinados. No como si nosotros no necesitáramos la gracia divina del perdón, gracia que ha de ser aceptada por nosotros como pura gracia, sin ninguna pretensión nuestra de tener derecho a ella. No como si no fuera evidente el que la autocomunicación de Dios se produce siempre como comunicación perdonadora. No como si la experiencia radical de nuestra pecaminosidad, sin esperanzas en lo que depende de nosotros, en la que experimentamos concretamente por vez primera nuestra libertad, no fuera siempre, según el testimonio cristiano de todos los tiempos, la situación concreta en la que un hombre comienza realmente a extender sus manos hacia Dios. Pero si vemos lo difícil que llega hoy día a los hombres la justificación como perdón únicamente del pecado, si además para un teólogo católico, Dios y su promesa de sí mismo al hombre (como quiera que ésta haya de entenderse en concreto) precede ya al pecado y es pura gracia, pura maravilla inesperada de Dios, quien se entrega derrochándose a sí mismo y hace que la aventura de tal amor sea su propia historia, entonces pienso que puede uno sentir tranquilamente que la autocomunicación de Dios a la criatura es un tema más central que el pecado y el perdón de los pecados.

Sé que semejante proposición es sumamente problemática, especialmente cuando ésta se sitúa ante el tribunal de la Escritura. Pero si nosotros, en el fondo, no podemos reflexionar sobre el pecado, sino dentro de la dimensión del amor divino al pecador, entonces existe también –al menos– el peligro del orgullo desmesurado de tomar demasiado en serio el pecado, de olvidar que tal vez lo que más nos estremece precisamente en lo terrible de la historia de la humanidad es, a pesar de todo, más bien el resultado de la creaturidad del hombre en su inocente estupidez, debilidad e impulsividad, que el genuino pecado, del que hay que responder realmente ante el juicio de Dios.

Y, por tanto, pienso yo –desde una perspectiva enteramente cristiana y no desde un Humanismo engreído– que la fe en la autocomunicación de Dios por pura gracia podría anteponerse un poco a la confesión acerca de la pecaminosidad del hombre. Está bien claro, según lo prueba la historia de la conciencia de la fe, que en esa conciencia acontecen historia, cambios y desplazamientos de los acentos. Si, desde los tiempos del Historicismo, esto se sabe también expresamente, y tales cambios no sólo se hacen de hecho y se padecen, entonces poseeremos también hoy día el derecho (fruto de la reflexión) para reclamar tales desplazamientos de acentos. Se puede ser entonces de la opi-

nión de que, con tales desplazamientos de acentos, el mensaje cristiano pueda dirigirse en la actualidad de manera más plausible y eficaz.

En conexión con nuestras reflexiones *de hoy día*, lo que ahora importa propiamente no es mencionar y describir la realidad cristiana como tal, sino decir algo acerca de la experiencia que naturalmente se ha tenido de manera muy subjetiva acerca de esa realidad. Y así habrá que confesar aquí, aunque con un poco de ansiedad, que en mi teología, de una manera seguramente problemática, el tema del pecado y del perdón del pecado queda un poco en el trasfondo en comparación con el tema de la autocomunicación de Dios. Pero, aunque de esta manera se confiesa que uno no puede realizar por igual, en su propia subjetividad limitada, todas las experiencias concebibles que tiene una persona cristiana, podrá uno preguntar a alguien que tome a mal esto, si en su teología, irrecusablemente subjetiva, no habrá que cargar también con déficit a fin de poder enunciar con suficiente claridad aquello que a él le interesa.

III

La existencia de órdenes religiosas y la pluralidad de la teología hoy

Mencionemos una tercera experiencia, elegida también al azar. Cuando antes un teólogo, como miembro de una orden religiosa y parte de una familia con una determinada espiritualidad que la diferenciaba de la de otras órdenes, cultivaba la teología, ésta estaba marcada de manera muy directa y palpable por dicha orden religiosa. Las grandes órdenes religiosas, como los benedictinos, los dominicos, los franciscanos y los jesuitas poseían cada una su propia teología, que quedaba reflejada como tal. La cultivaban, se diferenciaban de otras orientaciones teológicas, poseían –con aprobación de la Iglesia– sus grandes maestros, denominados maestros de la Iglesia, los iniciadores de sus sistemas escolásticos, y se sentían orgullosos de su propia teología.

En principio, no hay nada que objetar, siempre que estas diferencias no conduzcan, como sucedía anteriormente con frecuencia, a obstinadas y partidistas controversias entre las escuelas. Hoy día creo que no sucede lo mismo que antes. Según lo dispuesto en mi orden religiosa, debería ser, por ejemplo, un partidario de la denominada *scientia media*,[7] y tendría que rechazar y combatir, por tanto, la doctrina sostenida por el Tomismo sobre la gracia en tiempos del Barroco. Semejantes teologías que llevan una clara impronta de una orden religiosa ya no se encuentran hoy día y ya no pueden existir. Los planteamientos de las cuestiones, el material teológico con el que hay que trabajar, el peso que tiene actualmente la teología bíblica y los resultados de una historia, más objetiva, de los dogmas y de la teología hacen que simplemente sea imposible que personas razonables sean los seguidores de la teología escolástica clara y tradicional de una determinada orden religiosa. Las diferencias reales en materia de teología entrecruzan las fronteras de las distintas órdenes religiosas.

Sin embargo, por evidente que sea, no significa ni de lejos que la teología de un religioso de

---

7. El conocimiento de Dios acerca de las eventuales acciones libres (*futuribilia*) de las criaturas.

una orden determinada no tenga nada que ver con la peculiaridad de la vida y de la espiritualidad de su orden religiosa. Yo, por ejemplo, espero que el gran fundador de mi orden religiosa, Ignacio de Loyola, me permita que en mi teología se aprecie un poquito de su espíritu y de la espiritualidad propia de él. ¡Al menos, así lo espero! Opino incluso, algo inmodestamente, que en ciertos puntos estoy más cerca de Ignacio que la gran teología jesuítica de los tiempos del Barroco, que no siempre, en puntos que no dejaban de ser importantes, hizo suficiente justicia al existencialismo (si se me permite llamarlo así) de Ignacio. Si el comunista Ignazio Silone,[8] con ocasión de mi cumpleaños, me dedicó una de sus obras escribiendo de su puño y letra el lema: *Unum in una spe: libertas*, entonces, en mi calidad de jesuita, quizás pueda pensar que, en la sobriamente grandiosa oración final de los Ejercicios espirituales,[9] allá donde

8. Ignazio Silone (1900-1978), escritor italiano.

9. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, texto autógrafo, 234, en: *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu*, Santander 1935, p. 78: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo disteis, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad, dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta». Sobre la atención dedicada por Rahner a este texto véase también: Vladimir Richter, *Zum Text Sume Domine in den Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola*, http://www.uibk.ac.at/c/c2/c202/ sume21.pmd.pdf con un análisis de las distintas versiones del texto. Véanse las

Ignacio se entrega de manera total y plena a Dios, él sitúa la libertad por delante de la terna agustiniana (memoria, entendimiento y voluntad). No creo que haya sido meramente una casualidad la elección de las palabras y la retórica, pero tampoco creo que la teología tradicional de los jesuitas haya tomado esto completamente en serio; no sé si ello ha quedado reflejado realmente mejor en mi teología, pero al menos lo he intentado.

En todo caso, en mi condición de jesuita, no me siento precisamente ligado a una estricta teología de escuela, y menos aún a una determinada filosofía escolástica. En su totalidad, he apreciado más la filosofía tomista interpretada por Maréchal[10] que el Suarismo,[11] en el que me formé pri-

---

distintas traducciones alemanas recientes de Hans Urs von Balthasar, en: Ignacio de Loyola, *Die Exerzitien*, Einsiedeln 1956 (Sigillum 1), pp. 59s; Alfred Feder, en: Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen*, en: Emmerich Raitz von Frentz (ed.), Friburgo 1961; Adolf Haas, en: Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen*, prefacio de K. Rahner, Friburgo 1975, p. 79 [véase *supra*], reedición en 1999; Peter Knauer, en: Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen und erläuterde Texte*, Graz 1983, p. 100; Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen*, Wurzburgo 1998, pp. 100s; V. Richter, l.c.

10. Joseph Maréchal (1878-1944), jesuita belga. Sobre la dependencia de la interpretación de Karl Rahner respecto a la que Maréchal hace de Tomás de Aquino, véanse principalmente los textos en: K. Rahner, *Geist in Welt. Philosophische Schrifen*, en: *Sämtliche Werke*, vol. 2, Friburgo 1996.

11. La filosofía del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) como producción excelente de la orden de los jesuitas, que tuvo también

meramente. Claro está que, a semejante filosofía y teología actuales, tal como traté de cultivarlas, se les puede hacer el reproche de que no han llegado más allá de un eclecticismo. Pero ¿dónde existen en el mundo una filosofía y una teología sistemáticas, a las que no se pueda hacer sospechosas de eclecticismo, porque sean de diferente procedencia las fuentes de inspiración que puedan verse en ellas? ¿Y qué otra manera habría de cultivar la teología actualmente, si no es mediante la confrontación lo más amplia posible y el diálogo lo más amplio posible con toda la multitud, hoy día enormemente diferenciada, de las ciencias antropológicas? ¿Cómo podría entonces evitar el reproche de eclecticismo una teología que trate de escuchar en todas direcciones y que quiera aprender de todas partes?

Evidentemente soy consciente de que en mi teología hay quizás muchísimas cosas que no encajan con plena claridad, todo lo que se dice en ella, porque una persona, dado el pluralismo original de las fuentes de sus conocimientos, no está, ni mucho menos, en condiciones de efectuar una reflexión adecuada y plena sobre la coherencia de sus proposiciones. Por eso, un teólogo podrá pedir úni-

---

gran repercusión sobre la filosofía escolástica alemana y asimismo sobre la teología protestante del siglo XVII.

camente a sus amigos y a sus adversarios que miren con benevolencia su teología, que consideren como más importantes los enfoques, las tendencias fundamentales, los planteamientos de los problemas que los «resultados» obtenidos, porque éstos, al final, no podrán llegar nunca a ser realmente definitivos.

IV

La teología y las demás ciencias

Mencionaré una cuarta y última experiencia, aunque ésta ya quizás se encierre en las experiencias mencionadas hasta ahora, y no sea ciertamente la más importante para la teología como tal. Me refiero a la incongruencia de la teología con las demás ciencias.

Ahora no me refiero con ello a una cuestión sutil acerca de una epistemología teológica o de la teoría general de la ciencia. Pienso en el mero hecho de que de entre lo que está presente en todas las ciencias, pero también en todas las demás manifestaciones de la poesía, la música, las artes plásticas e incluso de la historia de la humanidad y de experiencia y conocimiento del ser humano, sólo he experimentado y conozco en realidad una parte terriblemente pequeña, a pesar de que, como teólogo, debiera conocerlo todo. Si yo, como teólogo, no pregunto propiamente acerca de Dios por medio de un concepto abstracto, sino que quiero

llegar hasta Él mismo, no debería carecer de interés para mí nada de aquello por medio de lo cual Dios se ha revelado como el Creador del mundo, como el Señor de la historia. Es verdad que, con espíritu totalmente piadoso, puede uno afirmar que todo lo que es importante para mi salvación se halla contenido en la Sagrada Escritura, y que no necesito saber nada más a parte de ello. Ahora bien, si he de amar a Dios por sí mismo, y no sólo como a quien es la salvación para mí, y quiero encontrarle a Él sin más, entonces no podré limitar, ni mucho menos, mi interés sólo a la Escritura; para mí será interesante todo aquello a través de lo cual Dios hizo que se le percibiera en el mundo, y que, por cierto, es también interesante precisamente para el teólogo como tal, quien con el intelecto ha de emprender la tarea de destruir un equivocado egoísmo acerca de la salvación.

Pero de todo lo que me gustaría saber acerca de ello, no sé casi nada; todas las experiencias humanas en todas las ciencias, las artes y los acontecimientos históricos hablan para el teólogo acerca de Dios, y el propio teólogo apenas sabe nada de esas experiencias. Por eso su teología, a pesar de todo el compromiso existencial, al cual tanto se suele recurrir, es una teología tan abstracta, tan inerte, tan alejada de todo lo que muestra lo que son el mundo y el hombre. Es verdad que el teó-

logo, en última instancia, ha de decir una sola cosa. Pero esa única palabra tendría que estar henchida con la esencia secreta de toda la realidad. Ahora bien, cada vez que abro un libro de alguna de las ciencias modernas, entonces, precisamente como teólogo, siento un pánico no demasiado agradable. No conozco la inmensa mayoría de las cosas allí escritas. Y en la mayor parte de los casos no estoy ni siquiera en condiciones de entender de manera un tanto precisa lo que allí se puede leer. Y, así, me siento desautorizado como teólogo. La pálida abstracción y el vacío de mis conceptos teológicos acuden de manera estremecedora a la conciencia.

Digo: «el mundo fue creado por Dios». Pero lo que es el mundo, de eso no sé casi nada y, por este motivo, el concepto de la creación queda también extrañamente vacío. Digo como teólogo: «Jesús, también como Hombre, es el Señor de la creación entera». Y después leo que el cosmos se extiende a miles de millones de años luz, y me pregunto entonces horrorizado qué es lo que significa propiamente la frase que se acaba de pronunciar. Pablo sabía aún en qué esfera del cosmos quería situar a los ángeles.[12] No lo sé. Yo me pre-

---

12. Véanse especialmente los pasajes de las cartas deuteropaulinas: Col 1,17; Ef 1,21.

gunto horrorizado si el reino eterno de Dios estará lleno, aproximadamente en su mitad, con almas que nunca han llegado a una historia personal de la vida, porque, según la doctrina eclesiástica normal, el alma personal-espiritual e inmortal se da ya en la primera fecundación del óvulo por el espermatozoide, y no es imaginable en otro lugar, así como también los innumerables abortos naturales serían incompatibles con una historia tan inicial de la libertad personal.[13] Me pregunto cómo habría que concebir exactamente a la humanidad de los orígenes, hace dos millones de años, en su condición de ser los primeros sujetos de una historia de la salvación y de una historia de la revelación, y no sé dar una respuesta clara.[14] Dejo que la antropología profana me enseñe que la distinción entre cuerpo y alma ha de hacerse de un modo más prudente y que ésta sigue siendo problemática y, por este motivo, no soy capaz de interpretar de una forma tan dual como suena al principio la doctrina de la *Humani generis* de que

13. Véanse, a propósito, las discusiones en: K. Rahner, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, en: *Sämtliche Werke*, vol. 15, Friburgo 2001, pp. 201, 509, 589 y *passim*.

14. La última declaración de K. Rahner a este propósito se encuentra en su conferencia: *Evolution - Freiheit - Erbsünde*, en: Wolfgang Böhme (ed.), *Freiheit in der Evolution*, Karlsruhe 1984 (Herrenalber Texte 57), pp. 74-87.

el cuerpo humano procede del reino animal, pero que el alma fue creada por Dios.[15] Me pregunto, porque esto podría tener un significado real, si un Papa dejaría de ser Papa, si una enfermedad le incapacitara intelectualmente.

Así podría seguir largo y tendido con problemas que las ciencias modernas plantean a la teología, sin que ésta haya encontrado hasta ahora respuestas demasiado claras. ¿Qué pasa con la estabilidad de la naturaleza humana, que se presupone en la doctrina acerca de las leyes morales naturales, si la esencia humana, con su masa genética hereditaria, que ya se ha formado y que es mudable, se sitúa dentro de la historia de la evolución? ¿No le estremece a uno a veces el sonido de la predicación moral de la Iglesia por su terminante claridad y su inmutabilidad, que en la esencia humana misma no es, ni mucho menos, tan fácil de encontrar?

El teólogo, en esta situación, ha de ser prudente y modesto. Claro está que, a pesar de todo, ha de tener el valor de dirigir su mensaje y de mantener firmemente su convicción.

El teólogo puede consolarse quizás un poco con la observación de que los mismos científicos no

15. Véase Pío XII, *Humani generis* (1950); véase aquí concretamente H. Denzinger / P. Hünermann, *op. cit.*, 3.896.

han llegado a una síntesis clara entre lo que como científicos postulan metodológicamente en su trabajo, y lo que, más allá del monismo de las ciencias naturales, experimentan secretamente como libertad, responsabilidad y pregunta sobre todo lo particular. Cuando el teólogo tiene esas amargas experiencias de su no-saber, si las aceptara con valor y espontaneidad, podría servir de ejemplo y de impulso a los demás científicos a fin de que ellos cultivaran sus ciencias desde la misma actitud de modestia y autolimitación, de tal manera que las tensiones entre las ciencias no sólo se eliminaran, sino que además, al quedar confesadas, llegaran incluso a agudizarse; pero que el inevitable conflicto de las ciencias entre sí y con la teología se vea envuelto por aquella paz que puede reinar entre todos aquellos que, cada uno a su manera, presienten y experimentan el misterio al que denominamos Dios.

De este modo, se podría seguir hablando sobre muchísimas experiencias. A las que nos hemos referido no son, ciertamente, las más importantes. Podría hablar de mis experiencias con mis colegas en las universidades de Innsbruck, Múnich y Múnster. Podría contar mis experiencias de los sesenta y dos años que llevo como jesuita en mi orden religiosa. Podría desenterrar recuerdos ama-

bles y menos agradables en cuanto a vivencias experimentadas en Roma. Y así sucesivamente. Y es que una vida es rica, aunque en la edad avanzada vaya desapareciendo detrás de la niebla del olvido.

V

La expectación de lo que viene

Sin embargo, aún quiero tratar de decir algo acerca de una experiencia. Se trata de una experiencia que se cruza transversalmente con todas aquellas a las que me he referido hasta ahora, y que, por tanto, no puede narrarse juntamente con ellas. Me refiero a la experiencia acerca de la expectación de «lo que viene».

Cuando nosotros, como cristianos, confesamos nuestra fe en la vida eterna que se nos va a conceder, esa expectación de lo que viene no resulta, al principio, nada especialmente extraño. En efecto, se habla habitualmente con un apasionamiento un tanto patético acerca de la esperanza de la vida eterna. Me abstendré por completo de criticar algo así, cuando se piensa de buena fe. Pero a mí mismo me sobreviene una sensación extraña cuando oigo hablar de esta manera. A mí me parecería que los esquemas de ideas con los que se trata de interpretar lo que es la vida eterna se ajustan poco, en

la mayoría de los casos, a aquella cesura radical que viene dada con la muerte. Se piensa en la vida eterna, a la que ya de manera extraña se designa extensamente como «el más allá» y como lo que hay «después» de la muerte, recurriendo demasiado engalanadamente a realidades que aquí nos resultan familiares, como la supervivencia, como el encuentro con aquellos que aquí estuvieron cerca de nosotros, como gozo y paz, como banquete festivo y júbilo. Y todo esto, y otras cosas semejantes, se representan como algo que no va a cesar nunca sino que ha de continuar.

Me temo que la radical incomprensibilidad de lo que se entiende realmente por vida eterna se minimiza, y que lo que nosotros llamamos visión inmediata de Dios en esa vida eterna se reduce a un gozoso disfrute junto a otros que llenan esta vida; la indecible enormidad de que la Divinidad absoluta descienda pura y simplemente a nuestra estrecha creaturidad no se percibe auténticamente. Me parece que es una atormentadora tarea, no dominada, del teólogo de hoy el descubrir un mejor modelo de representación de esa vida eterna, un modelo que excluya desde un principio esas minimizaciones a que nos referíamos. Pero ¿cómo?

Cuando los ángeles de la muerte hayan eliminado de los espacios de nuestro espíritu toda la basura vana a la que llamamos nuestra historia

(aunque permanezca, claro está, la verdadera esencia de la libertad realizada); cuando dejen de brillar y se apaguen todas las estrellas de nuestros ideales, con las que nosotros mismos, por nuestra propia arrogancia, hemos ido adornando el cielo de nuestra existencia; cuando la muerte cree un vacío enormemente silencioso, y nosotros, creyendo y esperando, hayamos aceptado tácitamente ese vacío como nuestra verdadera esencia; cuando nuestra vida vivida hasta aquel momento, por muy larga que sea, aparezca simplemente como una única explosión breve de nuestra libertad, que nos parecía extensa como contemplada a cámara lenta, una explosión en la cual la pregunta se convierta en respuesta, la posibilidad en realidad, el tiempo en eternidad, lo ofrecido en libertad realizada, y cuando entonces, en un enorme estremecimiento de un júbilo indecible se muestre que ese enorme vacío callado, al que sentimos como muerte, está henchido verdaderamente por el misterio originario al que denominamos Dios, por su luz pura y por su amor que lo toma todo y lo regala todo. Y cuando desde ese misterio sin forma se nos manifieste además el rostro de Jesús, del Bendito, y nos mire, y esa concretez sea la *superación divina* de toda nuestra verdadera aceptación de la inefabilidad del Dios que no tiene forma, entonces no querría describir propiamente de manera

tan imprecisa lo que viene, pero lo que sí desearía es indicar balbuceando cómo uno puede esperar provisionalmente lo que viene, experimentando la puesta de sol de la muerte misma como el amanecer mismo de aquello que viene.

Ochenta años son un largo espacio de tiempo. Pero, para cada uno, el tiempo de vida que se le ha concedido es el breve instante en el que llega a ser lo que ha de ser.

Albert Raffelt

Historia de un texto

Epílogo

El discurso de Karl Rahner «Experiencias de un teólogo católico» fue pronunciado en el congreso titulado «Entender al hombre a partir del misterio de Dios», celebrado en Friburgo de Brisgovia, ciudad natal de Rahner, los días 11 y 12 de febrero de 1984, para festejar que el teólogo cumplía 80 años. El discurso fue pronunciado precisamente el último día, como clausura del congreso. Debido al elevado número de participantes, el congreso no tuvo lugar en la sede de la entidad organizadora, la Academia Católica de la Archidiócesis de Friburgo, sino en el aula magna de la Universidad Albert-Ludwig de la ciudad de Friburgo. A las tres semanas de pronunciado el discurso, el texto del mismo se publicó ya en el volumen en que

se recogían las intervenciones,[1] y pudo ser entregado a Karl Rahner el mismo día de su cumpleaños, el 5 de marzo de 1984.

Sin embargo, el discurso no se incluyó en las publicaciones que recopilaban los trabajos de Rahner: el último volumen de sus *Schriften zur Theologie* («Escritos de Teología») se publicó ya a comienzos de 1984,[2] e igualmente la colección *Horizonte der Religiosität*[3] («Horizontes de religiosidad») que contenía breves artículos aparecidos en revistas. Así que las únicas fuentes para conocer el texto fueron las publicaciones editadas en el volumen –que contó con dos ediciones– en el que se recogían las intervenciones del congreso y que fue publicado por la Academia Católica de Friburgo,[4] y la reimpresión en el volumen de miscelánea sobre dicho congreso celebrado por la Academia Católica, publicado para conmemorar el décimo aniversario de la muerte de Karl Rahner.[5]

---

1. Karl Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, Múnich 1984.

2. Vol. 16, Zúrich 1984.

3. Edición a cargo de Georg Sporschill, Viena 1984.

4. *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, pp. 105-119. Parte se publicó también en «Orientierung» 48 (1984) 74-75.

5. Albert Raffelt (ed.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Freiburger Adademieschriften 8, Patmos, Düsseldorf 1994.

Pronto aparecieron traducciones al francés,[6] luego al inglés[7] y al español,[8] y muy recientemente al italiano.[9]

El discurso pronunciado por Rahner en el congreso de Friburgo fue trasmitido por la emisora de radio alemana Südwestfunk (actualmente SWR), y más tarde fue publicado por la editorial Matthias-Grünewald-Verlag como documento grabado en audio.[10]

Un grupo de alumnos del Colegio Sankt Blasien, en la Selva Negra, dirigido por jesuitas, grabó a la vez el discurso con una cámara de vídeo.

---

6. K. Rahner, *Expériences d'un théologien catholique*, Raymond Mengus (trad.), Cariscript, París 1985.

7. *Experiences of a Catholic theologian*, en: «Theological Studies» 61 (2000) 3-15.

8. K. Rahner, *Experiencias de un teólogo católico,* Carlos Schickendantz (trad.), en: Virginia R. Azcuy, Alejandro Mingo, Jorge A. Scampini, Carlos Schickendantz, *Karl Rahner: Homenaje*, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires, Buenos Aires 2002 = «Proyecto» 14 (2002), 42, pp. 7-20.

9. K. Rahner, *Esperienze di un teologo cattolico*, en: Albert Raffelt, Hansjürgen Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana (Giornale di teologia 301), Brescia 2004, pp. 159-180.

10. K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, unveränderte Fassung einer Aufnahme des SWF, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1991 – Casete compacto (Grünewald-Sprechkassetten). Actualmente se encuentra también en: K. Rahner, *Berührt vom unendlichen Geheimnis: Die Vorträge «Erfahrungen eines katholischen Theologen», «Warum ich Christ bin» und «Das Konzil - ein neuer Beginn»*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 2004. Contiene tres discos compactos.

Una copia de la cinta de vídeo se conservó en la biblioteca de la Universidad de Friburgo, con la amable autorización del Colegio Sankt Blasien y de la Fundación Karl Rahner de Múnich. La cinta fue digitalizada en el año 2000 y, de esta manera, puede disponerse de ella por internet en las páginas de la Biblioteca dedicadas a Rahner.[11]

Este texto, por su existencia en diversas formas de medios de comunicación, fue hecho público incesantemente, en forma de grabaciones de audio y vídeo, en distintos congresos y actos organizados para celebrar los cien años del nacimiento de Karl Rahner durante la primavera del año 2004. La impresionante dicción y la seriedad existencial de la conferencia de Rahner hicieron que en muchos oyentes surgiera una y otra vez el deseo de que se imprimiera el texto, ya que los documentos impresos llevaban agotados ya varios años. Así que era obvia la oportunidad de publicar de nuevo este texto con ocasión del centenario del nacimiento de Karl Rahner.

La reproducción del texto ha quedado estructurada mediante títulos (redactados por el editor). El texto, no subdividido ya ulteriormente dentro

11. http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnema.htm – directamente bajo .../rahner/rahnerton.htm.

de las distintas experiencias, se halla distribuido en diversas secciones. Algunas alusiones de Rahner se han aclarado mediante breves explicaciones que figuran en las notas del editor. En todo lo demás, el texto se ajusta al original.

Sería una lástima que, en el contexto de este discurso de Karl Rahner, no se mencionara un pequeño postludio. Karl Rahner, al final de su intervención, añadió una petición, en la cual él reaccionaba ante una carta que un misionero –a quien no conocía– había dirigido al gran teólogo, y en la cual le pedía una ayuda concreta. Es significativo de Rahner el hecho de que considerara siempre como más importante la concretización del ser cristiano en la cotidianidad concreta que las especulaciones, por sutiles que fueran y por importantes que a su vez fuesen. Así que este texto es un testimonio de la humanidad de Karl Rahner y de su manera de ser, nada elitista, dispuesta siempre a ayudar, y de índole muy realista. Con ello Karl Rahner tendrá por última vez en este lugar el uso de la palabra.

«Hace unos cuantos días he recibido una carta de un sacerdote africano de la selva virgen de Tanzania. A aquel buen hombre, a quien no conozco y acerca de quien me voy a informar, se le estropeó por completo la motocicleta, y realmente necesita una moticicleta nueva, porque de

lo contrario ha de caminar durante horas enteras para llegar hasta los distintos lugares alejados de su propio sector misionero. Cuando recibo una carta así, ¿qué debo hacer? ¿Decirle que para casos como éste existen las misiones católicas y su bolsa de dinero, y añadir: «vete a pedir allí y seguro que te darán algo?». Espero, desde luego, que a esta carta no la sigan otras. Pero me la han escrito y pienso: «Si vemos que alguien se está ahogando allá donde estamos nosotros, no podremos dispensarnos de sacarle del agua». Y por eso les pido a ustedes que, cuando salgan, si tienen algún marco o algo que echar en un cepillo de limosnas, lo hagan para ayudar un poquito al Rdo. Parahani de la parroquia católica de Sumbawanga, en Tanzania (África oriental). Si lo hacen, me darán una gran alegría, porque tengo naturalmente la impresión de que todos los discursos teológicos, expertos, profundos, grandiosos, conmovedores hasta hacer derramar lágrimas, no son tan importantes como el dar un poquito de sopa a un pobre, según creo que dijo ya el Maestro Eckhart. Por eso, quiero señalar a la atención de ustedes un pequeño cepillo de limosnas que hay a la salida, y les doy las gracias de corazón, en nombre también de ese párroco africano, por su contribución. Cuando él, con el impulso sentido en su corazón, viaje con la

moto a los lugares alejados de su propio sector misionero, seguro que pensará en ustedes con gratitud».[12]

12. K. Rahner, Epílogo, en: *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, pp. 136s.